

PARLAR DE DÉU EN L'ERA DE LA TECNOCIÈNCIA

Ramon M. Nogués

El professor Nogués estudia en aquest treball les implicacions de la tecnociència en el discurs sobre Déu. Des del seu punt de vista, la teologia no pot quedar al marge dels canvis que s'experimenten en el món, sinó que ha d'integrar-los i elaborar un discurs propi del temps actual.

301

El títol suposa que l'era de la tecnociència implica alguna especificitat per a parlar de Déu. Segurament és veritat, i aquesta especificitat s'ha anat delimitant durant el temps en què aquesta tecnociència s'ha constituït com una sinergia compacta, amb una gran transcendència cultural, cosa que consolida formes de pensar i organitzar la vida que es van generalitzant. J. Echevarría (1) ha analitzat, per exemple, els valors que la cultura científica ha anat generant. El caràcter públic, experimental, crític, etc. de la ciència va configurant una forma de pensament i valors compartits que cal considerar. El llenguatge sobre Déu no queda al marge d'aquestes influències, sinó més aviat al contrari.

1. L'herència i el canvi

La ciència neix com un producte fet massivament per gent religiosa i, fins i tot, molts membres del clergat. Copèrnic era canonatge; Mendel, religiós agustí; Nicolàs de Cusa, cardenal; Obermaier, Malebranche, Spallanzani, Mariotte, Bolzano, Cavanilles i Almera eren sacerdots, i Newton, Galileu, Pascal, Descartes, Boyle, Halley o

Reamur, pietosíssims creients. Tots però treballaven a partir d'una visió del món basada en l'experimentació i la crítica que dominen el mètode científic. La cultura moderna europea, per altra banda i per raons molt complexes, va anar independitzant-se de la visió religiosa dominant en tots sentits (intel·lectualment i políticament), i donà lloc a importants corrents de pensament crític que es consolidaren com ateus o almenys clarament oposats a la fe religiosa. El resultat d'aquesta confrontació creixent, amb la religió pel mig i les intervencions eclesiàstiques inoportunes en contra de la ciència, acabà el segle XIX i primera part del segle XX en una contraposició, pel que fa a la consideració religiosa, entre predicadors i devots, d'una banda (per als qui Déu resultava "obvi" i la religió sempre beneficiosa), i ideòlegs ateus, de l'altra (per als qui Déu no existia per principi i la religió era sempre una estafa). Antropologia, filosofia, ciències i teologia es constituïen en blocs compactes i oposats que impossibilitaven cap diàleg decent. Només es tractava d'agredir-se. A Catalunya, aquesta situació, que en moltes societats més bregades culturalment ha estat més garbellada, encara resta força encallada en situacions una mica arcaïtzants: encara està ben vist l'anticlericalisme visceral, i correlativament els cercles religiosos es manifesten proclius a actituds bel·ligerants més que no pas analítiques.

302

Actualment, en la cultura mundial, ens trobem enfront d'un moviment de canvi global que en l'ordre religiós presenta també especificitats molt notables. El fet religiós es manifesta amb vigor evidenciant la seva energia mil·lenària, i també les seves flaqueses. Això ha forçat una nova situació hermenèutica disposada a fer valoracions neutrals del fet religiós que tendeixen a desconnectar-se de les anàlisis teològiques. L'observació científica només es pot interessar per la religió, no per "Déu", que per definició és un Misteri que transcendeix l'experiència, sigui quin sigui el seu estatus. El canvi d'actitud en relació amb la cultura europea del XIX i del XX consisteix a observar el fet religiós com qualsevol altre fet cultural i intentar-ne precisar els orígens. Molts antropòlegs han tornat no solament a reconèixer el fet religiós com un dels més importants i centrals de la cultura humana de tots els temps, sinó també a atribuir-li amb claredat un valor adaptatiu positiu en el sentit darwinian. Això ha fet afirmar a Wilson (el "pare" de la sociobiologia) que "la predisposició cap a les creences religioses és la força més complexa i potent de la ment humana i constitueix amb tota probabilitat una part ineradicable de la naturalesa humana", evocant afirmacions anteriors com la de Freud quan deia: "la religió és la part més important de l'inventari psíquic d'una civilització, el cen-

tre de les seves il·lusions", o com la d'Einstein en afirmar: "la cosa més bella de la qual podem tenir experiència és el Misteri; és la font de tot art autèntic i de tota ciència". En sintonia amb aquestes valoracions la cultura va decidint no perdre's en debats ideològics, i entra en una situació observacional i críticament valorativa. D'aquest canvi, en són expressió el tipus de comentaris que han fet sobre el fet religiós autors com Frömm (2), Rappaport (3), Rubia (4), Mora (5), Hardy (6) o Avisa (7), i també els estudis fets des de la neurobiologia de l'experiència religiosa, com els de Newberg i d'Aquilli (8) o Álvarez (9). Naturalment aquesta nova actitud de desarmament ideològic de l'observació del fet religiós demana correlativament un desarmament ideològic de l'experiència religiosa que ha de saber entrar també en una observació crítica d'ella mateixa i no intentar viure blindada pel cofoisme.

Bon exemple d'aquest canvi de "clima" ha estat la publicació recent per part dels "Services Culture Editions Ressources pour l'Education Nationale" de França, d'un informe confeït per Régis Debray a instàncies de Jack Lang, ministre d'Educació Nacional del govern Jospin, sobre l'ensenyament del fet religiós a l'escola laica (10). Aquest text, fent honor a la realitat i no als prejudicis ideològics, reclama un laïcisme autèntic per a l'escola pública francesa. Algunes de les recomanacions que fa són memorables: "no es pot separar principi de laïcitat i estudi de la religió", o: "la repressió de la religiositat com a forat negre de la Raó... testimonia segurament una laïcitat acomplexada encara per les seves condicions de naixença", i encara: "sembla que ha arribat el temps de passar d'una *laïcitat d'incompetència* (la religiositat, per construcció no ens afecta), a una *laïcitat d'intel·ligència* (és un deure comprendre-la)".

2. Els transversals epistemològics/hermeneutics

L'actitud amb què es pot parlar de Déu en l'era de la tecnociència demana fer atenció a un parell de notes hermenèutiques que, com a transversals, cal tenir presents en totes les qüestions. Es tracta de l'estatut del pensament, d'una banda, i de la inefabilitat de Déu, de l'altra.

El pensament és una funció mental molt complexa a la qual equivocadament els darrers segles de cultura europea van atribuir un estatut exclusiu de pura i simple lògica. El segle XX ja va ser advertit per alguns autors, entre els quals destaca Freud, que el món del raonament humà estava sempre condicionat per la dimensió emocional, sempre esgotada i a l'aguait per a impregnar, modificar, i fins i tot invertir el sentit del que la lògica expressa. En els darrers

decennis aquests advertiments estan essent brillantment confirmats per les descobertes de la neurologia que a través d'autors tan emblemàtics com Damasio (11) han demostrat que la lògica humana no funciona adequadament si no està correctament impregnada per certes dimensions emocionals. No solament no hi ha lògica pura, sinó que quan és pretesament pura, no és humana. Aquestes dades són importants en relació amb processos culturals aparentment tan asèptics com la ciència, però són especialment significatius en dimensions mentals com la religiositat que recull elements de reflexió lògica i de contingut emocional. En aquest sentit, la religió seria una experiència no tan "diferent" d'altres experiències humanes (com l'estètica o l'ètica), tan importants com la religiosa i gens bescantades per la cultura a l'Occident que tant ha menyspreat la religió.

El segon transversal en relació amb el tema de Déu fa referència a la inefabilitat. Les resistències de la cultura moderna a parlar de Déu connecten amb tradicions prestigiades i clàssiques com el "buit" a l'Orient (p.e. en el Zen), les expressions dels grans místics nòrdics o castellans, o els advertiments de les tradicions islàmiques. De Déu sabem sobretot el que no és. El que és se'ns resisteix. Més modernament, a la primera meitat del segle XX, plana sobre tota la cultura europea l'advertiment del filòsof austríac Wittgenstein quan manifesta que "del que no es pot parlar, cal guardar-ne silenci". Aquest advertiment afectava naturalment el tema de Déu, tot i que les paraules de Wittgenstein poden ser contrabalançades per les que en forma de "boutade" li dirigeix R. Panikkar quan afirma que "d'allò que no es pot parlar és l'únic del que val la pena parlar". Cal reconèixer que, en general, la sensibilitat de Wittgenstein ha prevalgut i ha donat lloc a una immensa gernació d'agnòstics religiosos en la nostra cultura. La mateixa teologia ha esdevingut sensible a aquesta situació, i més o menys en els decennis en què Wittgenstein feia les seves consideracions, Bonhoeffer, el gran teòleg alemany de la reforma, màrtir de la lluita contra el nazisme, proposava viure la fe en un món secular, en una mística ciutadana i continguda presidida per la coneguda expressió "etsi Deus non daretur" (com si Déu no hi fos). Altres autors, com M. Corbí, han fet consideracions interessants sobre les dificultats de la societat moderna per a expressar-se en llenguatge religiós de civilitzacions agràries i ramaderes molt allunyades de la civilització tecnocientífica.

3. La gran mutació

L'acceleració i amplificació dels moviments socials, així com la generalització de la comunicació de coneixements en l'era de la tecnociència, ha comportat un canvi significatiu en les categories del pensament religiós. Particularment, ha posat en primer pla l'evidència que el llenguatge religiós no té un estatut immutable sinó que està constituït per plantejaments successius que evolucionen en sintonia amb l'evolució cultural. Això trenca l'esquema d'un plantejament religiós que respon a una veritat immutable pretesament establerta pel mateix Déu i, per tant, impossible de modificar. La gent religiosa il·lustrada comprèn que la veritat religiosa - tot i admetent que sigui inspirada - no és més que la nostra comprensió de Déu; com a tal, aquesta comprensió és modificada per la cultura i evoluciona amb ella. Aquesta experiència de canvi no és solament una possibilitat intuïda, sinó una realitat comprovada. I d'acord amb el principi conegut i obvi que defensa que el que ha passat pot passar (*a facto ad posse valet ilatio, com deien els llatins*), l'anàlisi de les formulacions religioses ha d'estudiar com evoluciona el llenguatge de les creences (a través de les que s'expressa la fe, que és l'actitud interna, primera, de confiança i lliurament, anterior a les formulacions concretes).

 305

Actualment, ens trobem en un moment de canvi en l'expressió religiosa mundial, que ens molts aspectes és espectacular, i en la tradició cristiana - i la catòlica en particular - no té precedents. Em refereixo a la fi de la teologia exclusiva i excloent. Durant vint segles l'Església catòlica ha professat la convicció que les seves formulacions sobre Déu eren de tal manera l'única veritat, que exclouïen qualsevol forma de veritat en altres formulacions religioses (considerades herètiques o paganes segons els casos). El rebuig era tan clar que grans personatges religiosos com Sant Agustí afirmaren que fins i tot les virtuts dels pagans eren pecat. L'Església catòlica afirmà dogmàticament que fora d'ella no hi havia salvació.

Ara, la globalització propiciada per la cultura tecnocientífica a través dels sistemes de comunicació i de mobilitat ha provocat una situació intercultural que ha obligat a modificar els sistemes de comprensió. S'han reinterpretat les fonts religioses a través de l'estudi dels gèneres literaris que permetia situar el llenguatge religiós dins del simbòlic. Actualment, ja estem entrant en l'anàlisi dels gèneres religiosos, és a dir, l'anàlisi dels canvis que es produeixen en les formes de comprensió de Déu mateix. Per exemple, tot el Nou Testament està pensat religiosament en clau expiatòria o reparadora, segons la qual Déu hauria exigit la mort del seu Fill per

apaivagar la ira provocada pel pecat. Això que en una època de violència social podia presentar-se com a signe de generositat, avui ens sona a salvatjada inatribuïble a Déu. A la vegada, una visió localista (la salvació és per a uns quants) és substituïda per una visió universalista: Déu anuncia la salvació a tots, amb la qual cosa totes les religions humanament dignes es constitueixen com a camins autèntics, i unes religions han d'emular amb les altres per a encertar amb els millors camins religiosos d'humanització.

Tot plegat fa pensar a molts que l'era de la tecnociència porta a un moment singular de l'evolució religiosa que podria ser caracteritzat com un nou "temps eix" en el sentit de Karl Jaspers. Aquesta expressió efectivament la utilitza el cèlebre filòsof al·ludint a l'època que va del s. IX al III aC i que recull personatges de la talla de Lao Tse i Confuci, a la Xina; els Upanishads i Buda, a l'Índia; Zaratustra, a l'Iran; els profetes bíblics, a Israel, i els presocràtics, Sòcrates i Plató, a Grècia. "La novetat d'aquesta època consisteix que en els tres móns l'home s'eleva a la consciència de la totalitat de l'Ésser, d'ell mateix i dels seus límits. Sent el caràcter terrible del món i la pròpia impotència. Es formula preguntes radicals. Aspira des de l'abisme a l'alliberament i la salvació, i mentre adquireix consciència dels seus límits es proposa a ell mateix les finalitats més altes. I, finalment, arriba a l'experiència de l'incondicionat, tant en la pregonesa del propi ésser com en la claredat de la transcendència" (12). Avui succeeix quelcom que evoca els plantejaments de Jaspers: la sensació del caràcter abassegador de l'Univers i la impotència humana; l'aspiració des de l'abisme a l'alliberament i a algun tipus de salvació, i l'adquisició de noves perspectives per a la transcendència... Aquesta nova situació força una nova comprensió de l'espiritualitat mundial que coexisteix amb els espasmes d'antics plantejaments. Segurament és veritat el que diuen algunes autoritats religioses sobre el naixement de nous desitjos espirituals, però moltes s'equivoquen dramàticament en pretendre que se'ls podrà donar resposta amb "revivals" dels vells plantejaments.

4. El misteri ampliat en tots sentits

En un moment donat de la cultura europea dels segles XVIII i XIX, sembla que el misteri és una proposta gratuïta i abstrusa de la religió, mentre que la claredat és la proposta progressista de la ciència. Ara, els misteris s'han agermanat. La comprensió del món, des de la física de partícules a la cosmologia o a la neurologia, s'ha convertit en una cara del Misteri, del qual la religió en pot ser la cara simbolitzadora. La física del món més petit ens mostra una realitat

estranya i difícil, allunyada de la nostra comprensió. La matèria és definida només provisionalment i operatòriament (hom s'ha aturat, sembla, als quarks, incapaços com som d'afirmar res sobre la seva naturalesa). L'energia no sabem pròpiament què és, ni si es distingeix de la matèria. En cosmologia, els models variats que es manegen semblen realment gèneres literaris que juguen amb conceptes matematicoteològics. Els nombres cosmològics ens tenen astorats. Una galàxia com la Via Làctia, d'un centenar de milers d'anys llum de diàmetre i amb un bon centenar de milers de milions d'estrelles, podria ser només una de les desenes de milers de milions d'estructures similars que s'allunyen unes de les altres a velocitats de centenars de quilòmetres per segon... Què hi fem els humans, en un petit planeta d'una estrella marginal d'uns dels braços de la nostra galàxia? Pretendre elaborar conclusions absolutes a partir d'una estructura com el nostre cervell, del qual, d'altra banda, de moment poca cosa coneixem, fora una mica pretensions. Sembla bo saber quedar tots plegats a l'aguait seductor del dens misteri, tot esperant descriure'l fins on puguem i simbolitzar-lo fins on ens atrevim, però cessant en l'obsessió perjudicial de fer cops d'estat des d'un sol instrument d'anàlisi. Semblem cridats a concertar una simfonia conjunta, de manera que tots els instruments acordin un tempo adequat per a la melodia.

5. Multiplicitat de llenguatges

En temps de globalització, sinèrgies i convergències, es fa imprescindible el respecte i l'estimació per la diversitat, i la comprensió del caràcter polièdric que té la nostra comprensió de la realitat. Hi ha aquí una paradoxa: com més integrats, més cal que ens respectem en les nostres diferències. El difícil art de les compatibilitats és el que ens tocarà conrear en la societat, la cultura, la religió, la política. En aquest art hi té una part important la disciplina i l'ascètica del llenguatge. Ciència i religió donen prioritat cada una a un llenguatge diferent: la descripció crítica i la integració simbòlica. La ciència s'obliga metodològicament a examinar fets experimentalment registrables, repetibles i publicables, i s'imposa l'ascètica de quedar-se aquí. Fa bé. I també fa bé deixant obertes les possibilitats que altres llenguatges (filosòfics, ètics, estètics, religiosos...) compleixin les visions que el llenguatge descriptiu dona.

Tant ciència com religió han d'autoimposar-se una contenció a l'entorn de les seves propostes. Els científics han de limitar els excessos interpretatius i no reclamar que el seu llenguatge sigui l'únic. Empobriria tremendament la vida i la nostra percepció de la

realitat. La gent religiosa ha de saber que el seu llenguatge no és científic sinó simbòlic, i que no té en la ciència enemics competidors sinó col·laboradors. Avui, una afirmació científica amb aires transcendents provoca la mateixa sensació de ridícul que un sermó religiós amb pretensions científiques. Les afirmacions de J. Monod a "L'atzar i la necessitat" (13) parlant d'una nova revelació susciten la mateixa incomoditat que els discursos de la presència real de Jesús en l'Eucaristia invocant la química. La situació cap a la qual avancem és més complexa que la que abans cada àmbit cultural vivia en el seu espai intern, i en cert sentit, més incòmoda. Però en un món en què cada vegada sentim parlar llengües més diverses, i convivim amb cultures ben diferents, no ens haurà de resultar difícil entendre que hem de fer compatibles gèneres literaris diversos (científics, religiosos, ètics, estètics, polítics...), cada un regit per les seves especificitats i prescindint de la pretensió de voler dominar tot l'espai cultural en exclusiva.

Concretament, crec que caldrà, en l'aspecte religiós, tenir present la compatibilitat entre sis dimensions principals:

a) La dimensió hermenèutica: ajustar l'expressió a les limitacions i regles de joc de cada llenguatge.

b) Respectar la realitat-Misteri com a "pinyol" dur al qual es dirigeix la nostra voluntat de comprensió, però que queda sempre més enllà del nostre control.

c) Entendre la Fe-Confiança com a arrel psicològica de la religiositat, que permet vertebrar la nostra capacitat de ser presents amb sentit en el món i en el cosmos.

d) Les creences concretes a través de les quals cada tradició ha anat plasmant els seus intents d'entendre la realitat; les tradicions són avui convidades a pactar una col·laboració integradora.

e) Déu, realitat última, expressada en una paraula que ens ha quedat massa fàcil, i que alguns ja proposen provocativament designar alternativament, per exemple, com a "D*u" (és a dir, amb un mot impronunciable).

f) Negociar amb la cultura la compatibilitat de tots aquests nivells amb els seus components, estils i expressions, a fi d'endreçar un món mental sense rigideses limitants ni credulitats destructives.

6. La religió vertadera

En els nous plantejaments interculturals i interreligiosos no desapareix l'exigència ben constitutivament humana de cercar allò que sigui millor per a millorar la nostra comprensió del món, l'alliberament de les persones i l'establiment de vinculacions amoroses.

Respectar i promoure tant com es pugui veritat, llibertat i amor sembla una exigència irrenunciable, i no tot val igual. Com ens podem moure en aquestes coordenades? Caldrà cercar la religió més vertadera en l'era de la tecnociència. Quina pot ser? Certament una que acrediti clarament que és benefactora i no perjudicial. Podríem suposar que totes, sempre que encertin a ser maduratives. En aquest sentit, i per a fer un resum (excusant el risc del reduccionisme), hom podria donar dues recomanacions: excloure les credulitats degradadores i elegir entre les millors tradicions.

Hi ha religiositats degradades. Per exemple, perquè es constitueixen en vehicle d'actituds malaltisses o de mecanismes de poder. Des de les neurosis de culpabilitat o de por que s'imposen com elements religiosos, fins a les estructures de domini social o moral que s'expressen amb terminologia religiosa però no són vehicle de religiositat alliberadora. De la por religiosa hi ha testimonis abundosos en la tradició cristiana, com els textos infernals encara no gaire allunyats en el temps. Exemples de recurs a la religió per a establir el poder, n'hi ha en totes les èpoques històriques, i la història dels pobles ibèrics n'està plena. Actualment, els exemples d'imposició política de la religiositat abunden en el món islàmic.

L'elecció de les millors tradicions implica un art de selecció entre aquells aspectes religiosos que més permetin madurar les persones en el seu entorn cultural. Tot i amb el risc de simplificar, em permeto citar quatre estils religiosos principals entre els quals normalment cal anar definint-se, tot i admetent que tots participem de tots els estils, i que tots expressem probablement religiositats autèntiques, però sense renunciar a fer afirmacions de preferència envers aquelles actituds que més fàcilment orientin cap a la religió més madura. Aquests estils serien:

a) L'encantament davant del món. És l'experiència religiosa més clàssica en les tradicions més arcaiques, que tendeixen a veure en cada realitat la presència d'una dimensió amagada, una mena d'esperit. S'organitzen com a religions "animistes". Molts veuen una profunda saviesa en aquesta capacitat de captar una altra realitat a la qual ens orienta tota percepció. Tenen el risc de mantenir la persona "presonera" d'aitals esperits.

b) Experiències litúrgiques o rituals. En aquesta versió de la religió es prioritza la participació en determinats ritus que presumiblement connecten l'individu amb una realitat superior a través d'una força específica atribuïda a la praxi litúrgica. Totes les tradicions religioses tenen dimensions litúrgiques importants que són expressió completa de la transcendència. Però els "misteris" presenten una fascinació que tendeix a alienar.

c) La introspecció. En aquesta dimensió de la religiositat es considera l'anàlisi del món intern com el camí privilegiat per accedir a la veritat o a Déu. La veritat es pot percebre en el nostre món intern de forma privilegiada. En aquestes tradicions es recorre sobretot a les tècniques d'introspecció, que solen ser molt elaborades. Algunes tradicions orientals són mostra molt clara d'aquest estil. A vegades acaben centrant-se en una autoanàlisi bloquejadora.

d) Tradicions profètiques. En aquestes tradicions es considera que l'accés a Déu es fa privilegiadament a través de la relació amb les altres persones, especialment amb les que es troben en situació més precària. La justícia i l'amor concret són el camí de la trobada més fiable amb Déu. El profetisme bíblic i la figura de Jesús són exemples d'aquesta proposta religiosa. Presenten un risc d'activisme purament immanent.

Cada u ha d'anar seleccionant entre aquestes pistes o dimensions aquells camins que més el preparin per a fer, de la religió, un camí fiable, benefactor, i orientador de l'esperança per a tots.

Notes

310

- (1) Echevarría, J. (2002) *Ciencia y valores*. Barcelona: Destino.
- (2) Frömm, E. (1968) *The revolution of hope*. New York: Harper and Row.
- (3) Rappaport, R. A. (2000) *Ritual and religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (4) Rubia, F. J. (2000) *El cerebro nos engaña*. Madrid: Temas de Hoy.
- (5) Mora, F. (2001) *El reloj de la sabiduría*. Madrid: Alianza Editorial.
- (6) Hardy, A. (1984) *La naturaleza espiritual del hombre*. Barcelona: Herder.
- (7) Aise, J.C. (1998) *The Genetic Gods*. Cambridge: Harvard University Press.
- (8) Newberg, A; D'Aquilli, E. (2001) *Why God won't go Away*. New York: Ballantine Books.
- (9) Alvarez, J. (2000) *Extasis sin fe*. Madrid: Trotta.
- (10) Debray, R. (2002) *L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque*. París: Odile Jacob - SCEREN.
- (11) Damasio, A. R. (1996) *El error de Descartes*. Barcelona: Crítica.
- (12) Jaspers, K. *Origen y meta de la historia*.
- (13) Monod, J. (1970) *Le hasard et la nécessité*. París: Seuil.

Abstract

In this work, professor Nogués studies the implications of technoscience in the discourse about God. From his point of view, theology cannot remain unaware of the changes that the world is experiencing, but has to integrate them and create its own discourse about the current times.